



LİBERAL TARAFSIZLIK VE MODUS VIVENDİ*

*Cennet USLU***

ÖZET

Liberal tarafsızlık meselesi son dönem çağdaş siyaset teorisi literatürünü belirleyici bir tartışma haline gelmiştir. Bu tartışmaların bir kısmında, devletin meşru olabilmesi tarafsız olmasına, tarafsız olabilmesi ise devletin tarafsız bir zemin üzerine temellendirilmesine bağlanmıştır. Kapsamlı bir liberal teoriye dayanan bir liberal devletin tarafsızlığından söz edilemeyeceği eleştirileri karşısında siyasî liberalizm perspektifinden çeşitli teoriler geliştirilmiştir. Bu teorilerden bir kısmı modus vivendi adı verilen bir liberalizm etiketi altında ele alınabilir. Bu makalede tarafsızlık meselesi üzerinden modus vivendi yaklaşımının tasvir edilmesi ve analiz edilmesi hedeflenmiştir. Bu yaklaşım devletin temel normlarının belli bir iyi hayat anlayışı veya belli bir ahlâk anlayışına başvurmaksızın yapılacak bir modus vivendi sözleşmesi ile inşa edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Modus vivendi liberalizmine göre insanlar arasındaki farklılıklar ve bu farklılıkların yarattığı anlaşmazlıklar nihai olarak çözüme kavuşturulamaz. Bu yüzden siyaset felsefesinin evrensel bir adalet veya ahlâk aramak yerine, farklılıklara sahip bireylerin bir arada barış içinde yaşayabileceği siyasî koşulları oluşturan bir sözleşme ahlâkına odaklanması gerektiği iddia edilir. Tarihsel kökleri Hobbes ve Hume'a uzanmakta olan modus vivendi liberalizminin çağdaş temsilcileri olarak Gauthier, Kukathas ve Gray gibi filozoflar sayılabilir. Modus vivendi yaklaşımını tanımak için anti-ütopyacılık ve kabuledilebilirlik kavramlarına başvurulabilir. Modus vivendi liberalizmi beşerî farklılık ve tarafsız devlet meselesinin çözümü bakımından dikkate değer bir alternatif sunmasına rağmen hâlâ heterodoksi bir yaklaşım olarak görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tarafsızlık, Liberalizm, Modus Vivendi, Siyasî liberalizm, Farklılık

LIBERAL NEUTRALITY AND MODUS VIVENDI

ABSTRACT

Liberal neutrality has become a determinant matter of discussion for the recent contemporary literature of political theory. Partly in these discussions, the legitimacy of state is connected to the neutrality of itself and the neutrality of state is connected to the justification of state on a neutral ground as well. From a perspective of political liberalism,

*Bu makale Crosscheck sistemi tarafından taranmış ve bu sistem sonuçlarına göre orijinal bir makale olduğu tespit edilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr. Kırıkkale Üniversitesi İİBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, El-mek: caktuslu@gmail.com

various theories have been reclaimed against the criticisms that neutrality of a liberal state based on a comprehensive liberal theory cannot be argued. Some of these reclaimed theories can be considered under the label of modus vivendi liberalism. In this article, it is proposed to make a description and analysis of the modus vivendi approach over neutrality. This approach asserts that basic norms of state should be constructed by a modus vivendi contract concluded without being based on any certain moral understanding or any certain good life conception. According to the modus vivendi liberalism, there can't be an ultimate deal on differences between persons and disagreements arising from these differences. Thus, it claims that political philosophy should focus on a contract morality establishing political conditions providing different individuals to live coexist in peace, instead of seeking a universal justice or morality. Gauthier, Kukathas and Gray would be considered as contemporary representatives of modus vivendi liberalism philosophers, while the historical origins are extended to Hobbes and Hume. To understand modus vivendi approach one can apply to concepts of anti-utopianism and acceptability. Modus vivendi liberalism is still seen as a heterodox approach, although it is a remarkable alternative in terms of resolving the problems of human diversity and neutral state.

Key Words: Neutrality, Liberalism, Modus Vivendi, Political Liberalism, Difference

Giriş

İnsanlar her konuda anlaşmazlık içindedirler. İnsanlar neyin hak, hukuk, adalet, ahlâk, doğru-yanlış, iyi-kötü, güzel-çirkin veya değerli-değersiz olduğu konusunda ayrı görüşlere sahiptirler. Ayrıca insanlar dilleri, dinleri, mezhepleri, renkleri, cinsiyetleri, etnik kökenleri, gelenekleri, yemekleri veya giyim kuşamları bakımından geniş bir çeşitlilik gösterirler. Beşeriyetin bireyler ve gruplar/cemaatler/toplumlar düzeyinde görülen bu çoğulluk ve çeşitlilik durumu insanların farklılığını bir olgu olarak kabul etmeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Diğer taraftan insanların birarada/birlikte yaşamak zorunda oldukları ise başka bir olgu olarak karşımızda durmaktadır. Beşeriyetin çözüm veya çare aramak durumunda olduğu en temel soruşturmalardan veya problemlerden biri hiç kuşku yok ki hem bu kadar farklı olup hem birarada/birlikte yaşamının yolunun nasıl bulunacağıdır. Çünkü, bütün bu farklılıklar bireyler ve gruplar arasında çıkar ve amaç bakımından keskin çatışmalar ve anlaşmazlıklar üretmektedir. Söz konusu bu çatışma ve anlaşmazlıklar ise birarada/birlikte yaşayabilmemiz için gerekli ortak veya kamusal norm ve kurumlar üzerinde anlaşmamız önünde zorlayıcı bir engel teşkil etmektedir. Elbette, bu tespit insanları biraraya getiren benzerlikler ve ortaklıkların bulunduğu gerçeğini veyahut bu farklılıkların diğerlerinin farkı karşısında benzer olanları biraraya getiren birleştirici etkisi olduğu gerçeğini dışlamamaktadır.

Farklıklara sahip insanların nasıl birarada/birlikte yaşayacakları meselesine yaklaşımda genel olarak iki yöntem olduğunu söyleyebiliriz. İlki ve en yaygını nasıl birarada yaşayacağımız konusunda ilk sözü de son sözü de gücün söylediği yöntemdir. Güce sahip olan taraf, diğer farklılıkları din, bilim, hakikat, adalet veya ahlâk dışı olduğu gibi gerekçeler üzerinden veya ötekinin düşman, hain, tehdit olduğu şeklindeki gerekçeler üzerinden, bazen ise gerekçe bile göstermeden, ortadan kaldırma veya baskılama yoluna gider. Bu durumda devletin zor kullanma gücü devlete sahip olan veya onu kuran anlayışın/kişilerin/grubun korunması ve onunla anlaşmazlık içinde olan ve çatışmaların bastırılması amacıyla kullanılır. İkinci yöntem ise

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/2 Winter 2014



farklılıklarımıza rağmen ve farklılıklarımızı kabul ederek birarada/birlikte yaşamanın barışçıl bir yolunu bulmaya çalışmaktır. Bu yöntemde devlet zoruyla farklılıkları yok etmek veya bastırmak değil, devlete biçim verecek çeşitli ilkeler çerçevesinde farklılıkların birarada/birlikte yaşamasına imkân vermek amaçlanır. Bu yöntemde siyasî sistemin esasî güce değil, meşruiyete dayandırılır.

Liberalizm hem teorik hem pratik bakımdan ikinci yönteme bağlı alternatifler üzerine yoğunlaşmış bir felsefe olagelmıştır. Liberalizm genel olarak insanın farklılığı olgusunu kabul eden ve esas olarak bu farklılıkların yaşanmasına izin verecek bir perspektifi insanların bireysel özgürlüklerini eşit şekilde koruma altına alacak bir devlet teorisi üzerinden inşa etmeye girişmiştir. Bu perspektiften bakıldığında bireysel özgürlüklerin korunması demek farklılıkların da bu özgürlüklerin açtığı alan içinde ve ölçüsünde yaşanabilmesi anlamına gelmektedir. Liberal felsefe çerçevesinde bireysel özgürlükleri korumak için sınırlandırılmış ve tarafsız bir devletin gerekli olduğu tezi ileri sürüle gelmiştir. Böylece gücü sınırlandırılmış ve tarafsız olmak ile kayıtlı bir devletin bireylerin ve grupların farklılıkları bastırılmadan yaşayabilecekleri bir sivil-siyasî çerçeveyi kurabileceği varsayılmıştır. Bu minvalde farklı farklı zeminlerden hareketle ve birbirinden farklı sonuçlar üreten çok sayıda teorinin liberal geleneğin tarihinde bol miktarda bulunduğunu söyleyebiliriz.

İnsanın farklılıklarıyla birarada/birlikte yaşamasının formülünün nasıl bulunacağı meselesi sadece geçmişin değil, günümüzün de en temel meselelerinden biri olmayı sürdürmektedir. Farklılıklar meselesi post-modern dünyanın ortaya çıkardığı veya ürettiği yeni bağlam ve boyutların eşliğinde tekrar tekrar çağdaş siyaset felsefesi ajandasının birinci ve öncelikli gündem maddesi olmaya devam etmektedir. Çağdaş liberal felsefe literatürü bu konuda oldukça hareketli görünmekte ve dikkate değer pek çok eser ve teoriyi barındırmaktadır. Pek tabi ki ortaya çıkan teoriler arasında farklı yaklaşım ve ekollere bağlı olarak bir ayrışma ve çeşitlilik de söz konusudur. İnsanın farklılığı olgusunu kabul etmek ve meseleyi barışçıl bir şekilde ve meşruiyet arayışı üzerinden çözmeye konusunda anlaşsalar da, böyle bir siyasî sistemin hangi temelde ve hangi metotla yükseleceği ve nasıl bir siyasî sistem ortaya çıkacağı konusunda farklılaşırlar. Liberal siyasî felsefe geleneği içinde yer alan bu farklı yaklaşımlardan biri de modus vivendi yaklaşımıdır. Bu çalışmada gelenek içinde daha ziyade heterodoksi olarak kalan, ancak farklılıklar ve devlet meselesinde dikkate değer bir alternatif sunan modus vivendi liberalizmi üzerine odaklanılacaktır.

Liberal Tarafsızlık

Liberalizm tarihsel olarak bir yandan farklılığın yarattığı çatışma ve savaşa bir çare olarak ortaya çıktı, diğer yandan liberalizmin savunduğu özgürlük ve hoşgörü geniş bir çeşitlilik ve çoğulluğun hayat bulmasına izin verdi. Her iki durumun örtüştüğü alan ise liberal geleneğin devlet kuramını tanımlayan tarafsızlık ilkesidir. Kaderin bir cilvesi olsa gerekir, son dönem siyaset teorisi literatürünü liberalizmin tarafsızlığı sağlamaya uygun olup olmadığı ve çağdaş toplumların barındırdığı farklılığa cevap verip veremeyeceği yönündeki tartışma belirliyor görünmektedir.

Tarafsızlık ilkesi liberalizmle hem tarihsel hem teorik olarak sıkı sıkıya bağlı bir kavramdır. Tarafsızlık genellikle liberal devletin meşruiyet kriteri olarak kabul edilir. Buna göre devlet vatandaşlarının sahip olduğu iyi hayat anlayışları karşısında tarafsız kalarak onlardan biri lehinde veya aleyhinde kanunlar yapmadığı ve politikalar uygulamadığı sürece tarafsız dolayısıyla meşru kabul edilir. Ronald Dworkin'e göre tarafsızlık "*siyasî kararların herhangi bir iyi hayat veya hayatı değerli kılan şeyin ne olduğuna dair anlayıştan, mümkün olduğunca bağımsız olmasını gerektirir*" ki, aksi durum vatandaşların eşitliğini ihlal etmek olur.(Dworkin, 1985: 191)

Thomas Nagel de tarafsızlığı devletin meşruiyetinin kriteri olarak tanımlar. Nagel'e göre makul insanlar iyi hayatın ne olduğu hususunda makul bir anlaşmazlık içindedirler. Devletin insanlara makul şekilde reddedebilecekleri düzenlemeler, kurumlar veya gereklilikler yüklememesi

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/2 Winter 2014



gerekir. Herhangi bir siyasî ilkenin/politikanın meşru olabilmesi için makul insanların onun üzerinde uzlaşmaları gerekir. Böyle bir anlaşma olmadığı sürece ise herhangi bir siyasî ilke gayri meşrudur. Buna karşın makul insanların tümünün belli bir iyi hayat anlayışı ve o doğrultuda kendilerine uygulanacak ilke konusunda anlaşmaları mümkün değildir. Dolayısıyla meşru bir devletin farklı iyi hayat anlayışları karşısında tarafsız olması ve belli iyi hayat anlayışlarını desteklemek veya geliştirmekten kaçınması gerekir.(Nagel, 1990; Caney, 1992: 41)

Çağdaş siyaset teorisinde liberal tarafsızlık yaygın olarak Kantçı otonomi kavramsallaştırması üzerinden ve/veya insanın kapsamlı ahlâkî gelişimini ifade eden bir tür mükemmeliyetçilik yaklaşımı çerçevesinde haklılaştırılmaktadır. Ancak bu haklılaştırma çokkültürcülük ve cemaatçilik akımlarının güçlü baskısı/etkisi altında tekrar tekrar mercek altına alınan konulardan biri olmuştur. Kapsamlı liberalizm olarak da tanımlanan bu anlayışa yönelik başlıca eleştiri liberalizmin kendisinin belli bir iyi hayat anlayışına dayanan bir felsefe-ideoloji olarak önerdiği siyasal toplum formunun tarafsızlığından bahsetmenin mümkün olmadığı yönündedir. Eleştirmenleri kendisi zaten belli bir iyi hayat anlayışı üzerine dayandığı için liberal devletin ancak bu iyi hayat anlayışı ile uyuşan veya onun çemberine giren farklılıklara hoşgörü gösterebileceğini ve kelimenin gerçek anlamıyla her türden farklılık karşısında “tarafsız” kalamadığını/kalamayacağını ileri sürdüler.(Neal, 1987)

Charles Larmore kapsamlı liberalizm anlayışının benimsenmesinin liberalizmin kendisini birbiriyle çekişen iyi hayat anlayışlarından biri haline getirmek olduğunu belirtir. Larmore’a göre liberal tarafsızlık liberalizmin otonomi ve bireycilik gibi değerlere bağlı, dolayısıyla çekişmeli bir iyi hayat anlayışının referans alınmasıyla mümkün olmayacaktır. Bu haliyle liberalizm tarafsızlığı inşa etmek yerine kendisi çekişen veya yarışan taraflardan biri haline gelir.(Larmore, 1999: 340-341, 357)

Joseph Raz otonomiye merkeze alan mükemmeliyetçi yaklaşımı benimsemiş biri olarak liberal devletin tarafsızlığının asla gerçekleştirilemeyecek boş bir ideal olduğu eleştirisini getirdi.(Raz, 1986) Benzer şekilde Patrick Neal tarafsızlığın deontolojik, hak temelli veya teleolojik temelli liberalizmler bakımından ulaşılabilecek bir amaç olduğunu ileri sürdü.(Neal, 1987: 568) Devletler sosyal hayatın sürdürülme biçimlerinde bir rol oynarlar ve bu aktiviteleri diğer alternatif yaşam biçimlerinin gelişimini zorunlu olarak kısıtlar. Belli iyi anlayışları ve davranış kalıpları sosyalleşme süreçleri içinde bir sosyal üretim olarak gelişirler. Devletler sosyalleşme süreçlerindeki mekanizmalar ve bu süreçlerdeki eylemleri ve eylemsizlikleri yoluyla iyi hayatın popüler takiplerini biçimlendirirler. Dolayısıyla devletlerin hükümetlerin mantıken tarafsız olması mümkün değildir. Buna göre eğer liberalizm ile tarafsızlık arasında zorunlu bir ilişki varsa liberalizmin hayati bir problemi var demektir. Neal’e göre liberalizm bu problemten kurtulmak istiyorsa (belli liberalizmlerin tanımladığı biçimiyle) tarafsızlığın liberal siyaset teorisinin merkezi unsuru olarak görülmesine son verilmesi şarttır.(Neal, 1985: 670-672) Neal’in çözüm için iyi hakkında tarafsız olmayan ancak ikinin liberal bir meta teorisini sunduğunu düşündüğü Hobbes’u işaret etmektedir.(Neal, 1987: 579-581)

Liberalizmin tarafsızlık bakımından eleştirisini karşılama yollarından biri olarak liberalizmin kapsamlı ve siyasî olmak¹ üzere iki türü bulunduğu ve bunlardan kapsamlı liberalizmin eleştirilerin muhatabı olduğu, siyasî liberalizmin ise tarafsız devleti iyi anlayışlarına tarafsız kalarak haklılaştırabileceği anlayışı geçerlilik kazanmaya başladı. Buna göre kapsamlı veya tözel liberal devlet haklılaştırmaları belli bir iyi hayat anlayışına veya belli bir mutlak ahlâka

¹ Bir değerlendirmeye göre klasik liberalizm büyük bir teorik dönüşümden geçmektedir. Klasik liberalizmin bu teorik dönüşümü daha genel olarak siyasî liberalizm olarak bilinen şeye doğru olmaktadır.(Ben-Shemesh, 2005: 435)

başvurmak suretiyle devleti ve tarafsızlığı temellendiriyorlar.² Siyasî liberalizm veya formel haklılaştırma yaklaşımını benimseyenler bu nitelikteki teorilere yönelik ‘aslında tarafsız olmadıkları’ veya olamayacakları eleştirilerini yerinde buldular. Bu akıl yürütmeden çıkarılan sonuç devletin veya devleti biçimlendirecek ilkelerin ancak tarafsız bir zeminden hareketle haklılaştırılabilirdiği takdirde bir devletin hakiki anlamda tarafsızlığından bahsedilebileceğiydi. Buna göre, eğer tarafsız bir zeminden, yani belli bir iyi hayat anlayışına veya belli bir ahlâk anlayışına dayanmadan temellendirilebilirse tarafsız ve meşru bir devlet umudu taşıyabiliriz. Lakin bu sefer de önümüze başka bir mesele çıktı. Mesele liberal ilke ve kurumlara bağlı bir siyasî sistemin yani liberal bir devletin liberal değerlere veya öncüllere başvurmaksızın temellendirilip temellendirilemeyeceği biçiminde formüle edildi.(Barry, 1990: 6) Brian Barry’e göre liberal öncüllere başvurmadan liberal ilkeleri onaylamak mümkün değildir. Çünkü, şeylerin nasıl organize edilmesi gerektiğine dair bir sorgulama yaptığınızda, o organizenin kendisine göre yapılacağı bir perspektife, bu örnekte liberal bir perspektife, sahip olunması zorunludur.(Barry, 1990: 8)

Benzer şekilde William Galston da farklı iyi anlayışları karşısında tamamen tarafsız kalan ve herhangi bir iyi hayat anlayışına dayanmadan haklılaştırılabilir bir devlet teorisini mümkün görmemektedir. Galston’a göre sadece liberal olanı değil, herhangi bir devlet anlayışının temellendirilmesi için bir iyi anlayışına başvurulması zorunludur. Galston kapsamlı veya tözel bir liberal iyi hayat anlayışına dayanmayan liberal devlet haklılaştırmalarının hem başarısız olduğunu hem de arzu edilir olmadığını ileri sürdü. Liberal bir siyasî birlik formu birey için iyi olana dair bir liberal anlayışa dayanmak zorundadır. Tarafsızlık adına tözel veya kapsamlı bir haklılaştırım yükünü taşımak istemeyenlerin liberal bir devlet iddiasından vazgeçmeleri gerekecektir. Galston’a göre tarafsızlığı merkeze alan pek çok çağdaş liberal teorisyen aslında adını koymadan minimal bir iyi anlayışına başvurmaktadır.(Galston, 1982: 621, 627)

Tarafsızlığın imkânsızlığı veya liberalizmin tarafsızlık ilkesinden/iddiasından vazgeçmesi gerektiği yönündeki eleştirilere karşın bazı liberaller devletin farklı iyi anlayışları karşısında tarafsızlığı konusunda ısrarcı oldular, zira onlara göre herhangi bir devletin meşruiyeti buna bağlıydı. Tarafsızlığın mümkün olmadığına dair yoğun eleştirilere karşın pek çokları için liberalizm farklı iyi hayat anlayışlarına tarafsız kalan ve onların bir arada adalet ve/veya barış içinde yaşamalarının formülünü sunan bir ideoloji olarak görülmeye devam etti. Örneğin Amy Gutmann “*liberal adaletin ana amacının çok fazla meselede temelden anlaşmazlığa sahip insanların bulunduğu bir toplum için uygun ilkeleri bulmak*” olarak tanımlandı.(Gutmann, 1985: 313)

Yakın dönem liberal siyaset teorisi literatürü belli bir iyi hayat anlayışı veya belli bir mutlak ahlâk anlayışına dayandırmaksızın tarafsız liberal bir devletin nasıl temellendirilebileceği üzerine yoğunlaşmış durumdadır. Bu süreçte kapsamlı liberalizm anlayışı geri plana itilirken siyasî liberalizm anlayışı öne çıkmıştır. Siyasî liberalizm deyince akla ilk olarak, John Rawls³ gelmekle birlikte Rawls dışında ve onun benimsediği yaklaşımın dışında da çok zengin bir literatür bulunmaktadır. Liberal devleti tarafsız bir zeminden hareketle temellendirmeye girişen yaklaşımlardan hem en eski olanlarından hem de en parlak girişimlerden biri modus vivendi liberalizmidir. Thomas Hobbes’tan buyana modus vivendi anlayışı, herhangi bir mutlak ahlâk

² William Galston liberal devletin temellendirilmesinde tözel haklılaştırım ve formel haklılaştırım olmak üzere iki başlıca strateji bulunduğunu belirtiyor.(Galston, 1982: 621-622)

³ Rawls’ın liberal entelektüel serüveni ilginçtir. Liberal bir devletin temellendirilmesinde ilk dönem anlayışı *Bir Adalet Teorisi*’nde (1971) sergilediği evrenselci ve kapsamlı bir liberalizm olan Kantçı yaklaşım ile uyumludur. Kendisine bilhassa cemaatçi teorisyenlerden kapsamlı bir liberal iyi hayat anlayışı temelinde, yani yanlı bir şekilde hareket ettiği ve çeşitliliği ve çoğulluğu karşılama konusunda yetersiz kaldığı yönünde güçlü eleştiriler gelmiştir. Rawls ikinci döneminde *Siyasî Liberalizm* (1996) ve *Halkların Yasası* (2001) gibi eserlerinde evrenselci iddialardan ve kapsamlı teoriden geri çekilerek siyasî liberalizm yaklaşımına gelmiştir. Cemaatçi eleştiriler için bkz. Bell, 2005.

anlayışını ve/veya böyle bir ahlâkın devlet tarafından referans alınmasını reddeden ve siyasî birliğin bambaşka bir temel üzerine inşa edilmesi gerektiğini savunan bir yaklaşım olagelmıştır. Bu sebeple tarafsızlık tartışmalarında öne çıkan bir alternatif olarak değerlendirilmeyi hak etmektedir.

Modus Vivendi Kavramından Modus Vivendi Liberalizmine

Latince kökenli bir kavram olan *modus vivendi* *Cambridge British English Sözlüğü*'nde “*farklı fikir ve inançlara sahip insanlar veya insan gruplarının birlikte yaşamalarına veya çalışmalarına imkân veren bir düzenleme*” olarak tanımlanmaktadır. *Modus vivendi*’nin esas olarak uluslararası ilişkiler alanından kullanıla gelen bir terim olduğu konusunda yaygın bir kabul bulunmaktadır. Uluslararası ilişkiler alanındaki tanımına göre *modus vivendi* çatışan devletler arasında varılan uzlaşısı sonucu yapılan antlaşmayı anlatmak için kullanılmaktadır. Bu antlaşmayla taraflardan hiçbiri kendi arzu ettiği sonuçların maksimumunu elde edemez, ancak uzlaşmaya varılabilmesi için en azından tarafların minimum beklentilerinin karşılanması gerekir. Tarafların ne kadar taviz vereceği ve ne kadar elde edeceği kendi güçlerine ve pazarlıktaki pozisyonlarına bağlıdır. Söz konusu uzlaşısı çatışmaları nihai olarak gidermez, sadece çatışmaları kısmen ve geçici olarak yatıştırır. Çünkü uzlaşısı tarafların hâlihazırdaki durumları bağlamında (güçleri ve pozisyonları) razı oldukları karşılıklı tavizlerle ulaşılan bir nevi geçici anlaşmadır. Dolayısıyla antlaşmayı imzalayan tarafların durumları değiştiğinde nerede/hangi noktada uzlaşmaya razı olacakları da değişebilecektir. (Gaus, 2003: 58)

Eski bir kavram olmasına rağmen *modus vivendi* günümüzde daha farklı bir bağlamda ve farklı bir disiplin alanında yeniden gündeme geldi. *Modus vivendi* kavramı uluslararası ilişkilerde değil, çağdaş siyaset teorisi alanında ve devletler arasında yapılan değil, bireyler arasında yapılan bir sözleşmeye göndermede bulunmak üzere kullanılmaya başlandı. Bazı yorumcular bir siyaset teorisi kavramı olarak *modus vivendi*yi devletlerarası ilişkilerdeki anlamına daha fazla bağlılık göstererek oldukça dar tanımladılar. Kimi diğer teorisyenler ise neredeyse liberalizm ekollerinden birini, örneğin siyasî liberalizmi, tümünden karşılayacak şekilde çok daha geniş tanımlama yolunu seçtiler. Kavramının gelişimi ve liberal literatür dikkate alındığında iki eğilimden ilkinin gereğinden fazla dar, ikincisinin gereğinden fazla geniş bir kavramlaştırma niteliği taşıdığı söylenebilir.

İlki gereğinden fazla dar bir tanımlamadır zira kavramı geldiği köke ve disipline sıkı sıkıya bağlamaktadır. Ancak, kavramın siyaset teorisine geçtiği ve bu geçişle basitçe devletlerarası bir anlaşmanın bireyler arası bir anlaşmaya dönüştürmenin ötesinde anlam ve sonuçları olduğu unutulmamalıdır. *Modus vivendi* siyaset teorisine geçişle birlikte siyasî yapının ilkelerini düzenleyecek ve meşruiyetini inşa edecek bir tür sosyal sözleşme anlamında kullanılmaya başlanmıştır. İkinci tanımlama *modus vivendi* anlayışını kapsamlı liberalizm ve siyasî liberalizm ayrımı bağlamında siyasî liberalizm ile özdeş şekilde kavramlaştırmaktadır. Ancak bu eğilim de problemlidir, çünkü böyle yaparak siyasî liberalizm içindeki birbirinden ciddi farklılıkları bulunan teorileri aynı kategoriye dâhil ederek, hem haklılaştırma hem sonuçlar bakımından ortaya çıkan önemli ve kritik ayrıntılar göz ardı edilmiş olmaktadır. *Modus vivendi*’nin bir tür siyasî uzlaşma olduğu gerçeğinden hareketle böyle bir tanımlama yapılmakta, ancak böyle yaparak her türlü siyasî uzlaşmanın bir *modus vivendi* sözleşmesi sayılamayacağı gerçeği ihmal edilmiş olmaktadır. Zira *modus vivendi* kavramı, sırf bir siyasî sözleşme olmanın ötesine geçmekte ve bize uzlaşmanın içeriğine ve dayanaklarına dair de bir şeyler söylemektedir.

*Modus vivendi*yi oldukça dar tanımlayanlardan biri olan Gerald Gaus’a göre *modus vivendi* bir uzlaşısı türüdür. Öyle ki, bu uzlaşıda tarafların hem kısmen çatışan hem de kısmen birbirini tamamlayan çıkarları/amaçları mevcuttur. Bir *modus vivendi*’nin yapılabilmesi için asgarî koşul tarafların çıkarlarının/amaçlarının birbirine tamamen karşıt olmamasıdır. Çatışma mevcuttur, ancak çatışmanın yanında tarafları bir anlaşma yapmaya zorlayacak derecede

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/2 Winter 2014



çıkarlarının/amaçlarının uyuşması da gerekir. Tarafların görelî güçleri ve pazarlık pozisyonları bağlamında tarafların beklediği minimumdan daha azını sunan bir teklif anlaşmayla sonuçlanmaz.(Gaus, 2003: 58)

Gaus'a göre modus vivendi tarafların güçleri bağlamında arzu ettikleri maksimum ile razı olmaya yanaşacakları minimum arasında bir yerde pazarlıkla oluşan bir uzlaşdır. Ancak her durumda taraflar arasında anlaşmaya varılması kesin değildir, zira tarafların maksimum ve minimumlarının birbiri ile uyuşması zorunludur. Gerald Gaus bunu daha iyi izah etmek için bir alışveriş pazarlığı modelini kullanıyor. A'nın satıcı ve B'nin alıcı olduğu bir pazarlıkta; eğer B'nin eşyayı almaya razı olacağı maksimum bedel A'nın satmaya razı olacağı minimum bedele eşit veya ondan büyük değilse bir pazarlığın bir uzlaşmayla sonuçlanması imkânsızdır. O halde anlaşmanın yapılabilirlik aralığına temsilen X dersek; B'nin maksimum $\geq X \geq$ A'nın minimum şeklindedir. O halde X tarafların çıkarları çatışmasına rağmen her iki tarafında çıkarını/amacını hâlâ gözetebildiği uzlaşma alanı olarak modus vivendiyi oluşturur.(Gaus, 2003: 58)

Gaus, A ve B arasındaki X anlaşmasının bir modus vivendi olması için dört kriteri olmazsa olmaz olarak belirtir. Bunlar;

- “1. X hem A'nın ve hem B'nin çıkarlarını, değerlerini, amaçlarını vb. destekler,
2. X ne A'ya ne de B'ye istedikleri herşeyi vermez,
3. Uzlaşmanın kazançlarının dağıtımı (X 'in A ve B'nin maksimum rasyonel beklentilerine ne ölçüde yakın olduğu) A ve B'nin görelî güçlerine kritik derecede bağlıdır,
4. Hem A hem B için, X 'in elde edilebilecek en iyi anlaşma olduğu veya en azından daha iyi bir anlaşma elde etmek için harcanacak eforun ödenecek maliyetlere değmediği yönündeki süregelen değerlendirme çerçevesinde, X 'in uymaya devam edilir durumda bulunması.”(Gaus, 2003: 59)

Yukardaki dört kriterden ilk ikisi zaten bir uzlaşma fikrinin doğal bileşenleri durumundadır. Bunlardan 3 ve 4 bir uzlaşmaya modus vivendi türü bir uzlaşma özelliği veren ölçüler olarak görünmektedir. Ölçü 3 anlaşmanın tarafların görelî güçlerine olan bağıllığını, ölçü 4 ise anlaşmanın sürekli bir bağlayıcılık içermediğini belirtmektedir.(Gaus, 2003: 59)

John Gray modus vivendiyi Gaus gibi dar ve teknik tanımlamaktan kaçınmakta, onun yerine belli bir liberalizm anlayışı ile örtüşecek biçimde tanımlamayı tercih etmektedir. Gray kavramı doğrudan siyasî liberalizme tekabül edecek şekilde değil, ancak belli bir liberalizm anlayışını veya ekolünü kast edecek şekilde kullanmaktadır. Gray modus vivendiyi, Hobbes ve Hume gibi modern filozoflardan Berlin ve Oakeshott gibi çağdaş filozoflara uzanan bir tür heterodoksi liberalizm geleneği olarak kabul etmektedir.(Gray, 2003: 11) Gray'e göre modus vivendi yaklaşımı liberalizm içindeki iki ekolden veya liberalizmin iki yüzünden biridir.

“Liberalizmin her zaman iki yüzü olmuştur. Bir yanıyla hoşgörü, ideal bir yaşam biçimi arayışıdır. Diğer yanıyla ise, çeşitli yaşam biçimleri arasında barış koşullarının aranmasıdır. Birinci bakış açısından liberal kurumlar evrensel ilkelerin uygulamaları olarak görülmüştür. İkincide ise, bunlar barış içinde bir arada yaşamının araçlarıdır. Birincisinde, liberalizm bir evrensel rejim reçetesidir. İkincisinde ise, birçok rejimle sürdürülebilecek olan bir 'bir arada yaşayabilme' projesidir.”(Gray, 2003: 8)

Gray'e göre geleneksel liberal hoşgörü anlayışı akılcı bir uzlaşma ideale dayanmaktadır.(Gray, 2003: 10) Gray'in bahsettiği bu ortadoksi gelenek bütün insanlar için tek bir en iyi hayat biçiminin (otonomi gibi) bulunduğunu varsayar ve bu ideale ulaşmaları için insanlara özgürlük verilmesi veya hoşgörü gösterilmesi gerektiği biçimde kendini gösterir. Buna karşın,

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/2 Winter 2014



Gray'e göre modus vivendi insanların farklı yaşamak için iyi nedenleri olacağı ve insanların refah içinde olabilecekleri pek çok hayat biçimi olduğu gerçeğinin tanınmasını içerir. Bu farklı hayat biçimlerini veya iyi hayat anlayışlarını oluşturan değerlerin pek çoğu birbiriyle kıyaslanamaz durumdadırlar. Bu değerler ve hayat biçimleri birbirlerine rakiptirler ve kıyaslanamaz oldukları için bunlar arasında en iyisi diye bir hiyerarşi yapılamaz. Onlar basitçe birbirlerinden farklıdırlar.(Gray, 2003: 11-12)

Gray “*ahlâkî bir ideal değil, bir siyasî projedir*” dediği modus vivendiyi insanların farklı iyi hayat anlayışları ve değerlerinin kıyaslanamaz olduğu ve bunların birbiriyle çatıştığı varsayımları üzerine inşa eder.(Gray, 2003: 29, 49-66) Eğer insanların takip ettiği kıyaslanamaz ve çatışan durumda iyi hayat anlayışları/değerler varsa, ideal bir ahlâk üzerinde akılcı bir uzlaşa şansımız yoktur. Bu yüzden liberalizmi ideal bir rejimin reçetesini oluşturacak bir ahlâkî değerler seti olarak görmekten vazgeçmek gerekir. Onun yerine bu durumu kabul ederek “*kıyaslanamaz ve çatışan değerleri merkeze alan modus vivendinin izinde*” gitmek gerekir.(Gray, 2003: 68)

Gray değerlerin çatıştığını kabul etmekle birlikte, modus vivendinin çatışan değerleri uzlaştırmaya girişmeyeceğini belirtir. Gray'e göre modus vivendi değer çatışmalarını ortadan kaldıracak bir siyasî uzlaşa formu değil, farklı yaşam biçimlerinin bir arada yaşayabileceği koşulları ve ortak kurumları bulma çabasıdır.(Horton, 2007: 44) Buna göre modus vivendi değerler/iyi hayat anlayışları üzerinde uzlaşma değil, farklı ve çatışan değerlerin/iyi hayat anlayışlarının bir arada barış içinde yaşayabileceği normlar üzerinde bir uzlaşa olarak karşımıza çıkmaktadır. Gray modus vivendinin amacının barış da dâhil olmak üzere üstün bir değer veya iyi anlayışını takip etmek olmadığını ifade eder. Söz konusu olan ‘barış’ değeri olsa bile bu böyledir. Modus vivendinin amacı yalnızca çatışan iyileri bir arada barış içinde tutmaktır, barışın kendisini bir üst değer olarak kabul etmek ve bunu izlemek değildir.(Gray, 2003: 29)

Bir modus vivendi koşullarının herhangi bir spesifik özcü değerler seti olmayacağı kesindir, lakin bu modus vivendiyi oluşturacak kuralların hiçbir kriteri olmadığı anlamına gelmez. Modus vivendi her şeyi mubah gören bir siyaset teorisi değildir. Modus vivendi pek çok ahlâk anlayışı ile uyumlu olabilir de, bu durum sınırsız bir boyutta değildir.(Horton, 2007: 44-45) Gray'e göre modus vivendi siyasî organizasyona referans olacak geniş bir normatif ilkeler setiyle uyumludur.(Horton, 2007: 44) Bunun anlamı belli bir iyi hayat idealine veya mutlak bir ahlâk anlayışına dayanmadığı sürece, ‘ahlâkî’ değil ancak ‘siyasî’ olan normları aramayı-bulmayı gaye edindiği sürece her türlü devlet haklılaştırma girişiminin bir tür modus vivendi olarak tanımlanabileceği midir? Pek tabi ki, bu oldukça tartışmalı bir konudur.

Modus Vivendi ve Kamusal Akıl

Siyasî liberalizm ekolünün tamamını bir modus vivendi anlayışı olarak tanımlama eğilimi yaygındır. Aslında bu tümünden hatalı bir tasnif ve tanım sayılamaz. Aksine, kapsamlı liberalizm ile siyasî liberalizm ayrımı yapıldığında ve ikisi arasındaki esas farklılığa vurgu yapılmaya çalışıldığında oldukça açıklayıcı bile olabilmektedir. Bu ayrım üzerinden ilerlersek kapsamlı liberalizm devleti bir *modus credendi* üzerine inşa ederken, siyasî liberalizm devleti bir tür *modus vivendi* üzerine inşa etmektedir diyebiliriz. Her iki yaklaşımda da farklılıklarıyla birlikte insanların birarada-barış içinde yaşayabilecekleri inancı vardır. Bu inanç, modus credendide insanların belli bir iyi hayat anlayışı/en iyi hayat anlayışı üzerinde *akılcı (rationalistic)* ve evrensel bir uzlaşa yoluyla bir ortaklık kurabilmeleri fikrine yaslanırken, modus vivendide herhangi bir iyi hayat anlayışına başvurmaksızın birarada-barış içinde yaşamak amacıyla *akılcı (well-advised)* bir anlaşma/ortaklık kurabilmeleri fikrine yaslanır denilebilir.

Lâkin, odağımızı kapsamlı liberalizm ile kıyaslamadan çekip, doğrudan siyasî liberalizmin üzerine çevirdiğimizde çeşitli ayrışmalar ve tartışmalar önümüze çıkmaktadır. Siyasî liberalizm

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/2 Winter 2014



içinde yer alan bazı teorisyenler kendi teorilerinin bir modus vivendi olmadığını altını ayrıca çizme ihtiyacı hissederler. John Rawls'ın 'kamusal akıl' anlayışı bazı yazarlar tarafından ideal bir rejimi aramadığı için bir modus vivendi yaklaşımı olarak tanımlanmaktadır.(Horton, 2007: 44) Ancak Rawls'ın kendisi buna karşı çıkmakta ve siyasî liberalizm anlayışı bağlamında geliştirdiği 'örtüşen konsensüs' teorisini bir modus vivendi olarak görmediğini özenle belirtmektedir.(Rawls, 1996: 146-148) Larmore, Rawls ile oldukça benzer olan kendi anlayışı için modus vivendi terimini kullanmakla birlikte, Hobbescu anlayıştan bahsetmediğini, başka bir tür modus vivendi kavramına atıf yaptığını belirtir.(Larmore, 1999: 14. dipnot)

Rawls kendi yaklaşımını modus vivendiden ayırabilmek için Gaus gibi oldukça dar ve teknik bir tanımı tercih etmektedir. Rawls'a göre modus vivendi aşağıdaki şekilde anlaşılmalıdır.

"Modus vivendi tabirinin tipik kullanımı kendi aralarında anlaşmazlığa yol açan ulusal amaç ve çıkarlara sahip iki devlet arasındaki bir antlaşmayı nitelemek içindir. Bir antlaşma müzakeresinde, her devlet önerilen anlaşmanın bir denge noktasını temsil ettiğinden emin olmak için sağduyulu ve akıllıca davranacaktır: Antlaşmanın koşul ve şartları onu ihlal etmenin her devlet için avantajlı olmadığına dair oluşan bir kamusal bilgi yoluyla belirlenir. O zaman, böyle yapmak her biri tarafından antlaşmalarına bağlı devlet olarak itibar edilme çıkarı da dâhil kendi ulusal çıkarına uygun olarak görüleceği için antlaşmaya bağlı kalınacaktır."(Rawls, 1996: 147)

Rawls kendi örtüşen konsensüs anlayışının bir modus vivendi olmadığını bu dar-teknik tanım üzerinden giderek izah ediyor. Buna göre örtüşen konsensüs iki özelliği sebebiyle modus vivendiden ayrılır. İlk olarak, *"konsensüsün nesnesi olan politik adalet anlayışının kendisi ahlâkî bir anlayış"*, yani modus vivendi de olduğu gibi siyasî/stratejik değildir. İkinci özelliği ise örtüşen konsensüsün ahlâkî temeller üzerinden haklılaştırılmasıdır. Konsensüs kişi ve grupların kendi ahlâkî anlayışlarının birbiriyle örtüştüğü noktada ortaya çıktığı için ahlâkî temeller üzerine yükselir. Modus vivendide olduğu gibi ortak ilkeler kişi ve grupların çıkarlarının örtüşmesi üzerine temellenmez.(Rawls, 1996: 147) Rawls örtüşen konsensüsün bu iki özelliğinin onu modus vivendiden bariz biçimde ayırtıran üçüncü bir özelliğe götürdüğünü düşünmektedir. Bu özellik istikrardır. Rawls örtüşen konsensüsü destekleyenler toplumda güç dağılımı değiştiğinde veya kendi görüşleri görece olarak daha güçlendiğinde bu ilkelere olan desteklerine çekmezler. Örtüşen konsensüste her bir taraf söz konusu siyasî anlayışı/ilkeleri kendi uğruna, kendi nitelikleri sebebiyle destekledikleri için katılımcılar güç dağılımının değişmesine bağlı olarak desteklerini çekmeyeceklerdir. Rawls, bunun yaratacağı istikrarın modus vivendide bulunmadığını ileri sürmektedir.(Rawls, 1996: 148-149) Rawls siyasî toplumun temeli olarak metafizik adalet yerine politik adalet anlayışının referans alınması gerektiğini savunduğunda, ilk bakışta, Hobbescu bir yaklaşımla anlaşmazlık içindekiler arasında pragmatik bir sivil barış düzenini kurmaya girişiyormuş gibi görünüyor.(Neal, 1993: 629) Ancak bu görüntü aldattıcıdır.

Rawls kendileri liberal olmayan ahlâk teorilerinden hareketle liberal siyasî ilkeleri temellendirmeye kalkışmaktadır. Rawls'da liberal devlet çok sayıda kapsamlı iyi anlayışlarının kesiştiği alanda ortaya çıkan konsensüsü oluşturan temel fikirler ve ilkelere başvurmak suretiyle haklılaştırılır. Bu ilkeler çeşitli kapsamlı iyi hayat anlayışlarının her birinde kendine karşılık bulmakla birlikte kendilerinin herhangi bir özcü felsefede temellenen hakikatler olduğu veya bunların hakikatleri temsil ettiği gibi bir iddia yoktur. Yani siyasî toplum için bir araya gelen bütün kapsamlı iyi anlayışlarında o anlayışların hakikat iddiaları bağlamında yer almalarına rağmen, devletin meşruiyet temelini oluşturacak bu 'örtüşen konsensüs'ün kendisi bir hakikat iddiası içermez. Siyasî birliğe dâhil olan herkes devletin temel ilkelerinin meşruiyetini kendi özcü hakikat anlayışı bağlamında temellendirir veya bu temelde o ilkeleri meşru kabul eder. Devletin temelini oluşturacak bu ilkeleri haklılaştırmak ve dolayısıyla onlara uymak için herkesin kendi gerekçeleri vardır.(Rudisill, 2010: 93-94) Ancak bu gerekçeler, Rawls'ın altını çizdiği şekliyle, çıkarların

gereği olarak benimsenen stratejik gerekçeler değildir. Aksine, her bir kişi veya grup için söz konusu gerekçeler kendilerinin kapsamlı ahlâkî, dinî veya felsefî zeminlerinde temellendirdikleri hakiki gerekçelerdir.

Rawls ile teorik yakınlıkları fazla olan Larmore siyasî tarafsızlığı minimal ahlâk dediği bir anlayış üzerine temellendirir. Larmore insanlar arasında makul anlaşmazlık konusu olan iyi hayat anlayışlarına karşı tarafsız kalacak bir devletin haklılaştırılabileceğini düşünür. Aynı zamanda bu devletin makul anlaşmazlık içeren kapsamlı iyi hayat anlayışlarından herhangi birine dayanarak haklılaştırılmaması gerekir. Ancak bu ilkelerin tarafsız zeminden hareketle temellendirilmesi ve makul anlaşmazlık taşıyan iyi hayat anlayışlarına karşı tarafsız olması bu ilkelerin ahlâk-bağımsız olmasını şart koşmaz. Aksine devleti sınırlandırabilmek için bu ilkelerinin ahlâkî ilkeler olması gerekir.(Larmore, 1999)

Larmore kendi “siyasî liberalizm” anlayışını hem Kant-Mill çizgisindeki kapsamlı anlayıştan, hem de Hobbescu anlayıştan, bu ikisini iki karşıt aşırı uç olarak tanımlayarak ayırt etmektedir. Larmore Hobbescu modus vivendi anlayışını siyasî tarafsızlığı ‘stratejik düşünceler’ üzerine temellendiren bir yaklaşım olarak tanımlayarak kendi yaklaşımından ayırır, zira kendisi stratejik ilkelere değil, minimal bir ahlâka başvurmaktadır. Larmore, Hobbescu modus vivendiyi rakip farklı iyi hayat ideallerine sahip ve aşağı yukarı denk bir güce sahip bireylerin bu rakip ideallerden hiçbirinin lehine olmayacak siyasî ilkeler üzerinde pazarlık yapması olarak kabul eder. Larmore’a göre bu anlayışta ahlâkî bir ilke olan tarafsızlık ahlâkî olmayan sadece makul sebeplere veya sağduyuya dayanan gerekçeler (*prudential motives*) üzerine temellendirilmektedir.(Larmore, 1999: 346) Larmore’a göre Hobbescu modus vivendi anlayışının kendi yaklaşımıyla kıyaslandığında iki temel kusuru vardır. Larmore bunlardan ilkinin tıpkı Rawls gibi istikrarsızlık olarak işaret etmektedir⁴. Larmore’a göre Hobbescu modus vivendi sözleşmeyi yapan tarafların güç dağılımının rehini durumunda olduğundan doğası gereği istikrarsızdır. Larmore, Hobbescu anlayıştaki ikinci kusuru bireysel tercih tatmininin maksimizasyonunu gerçekleştirmeyi hedefleyen insan referansı ile ahlâkî ilkelerin otoritesini açıklama konusunda şimdiye kadar başarı sağlanamamış olması şeklinde ifade etmektedir.(Larmore, 1999: 346)

Doğrusunu söylemek gerekirse Rawls ve Larmore’un bu açıklama ve şerh düşme girişimleri söz konusu teorilerin modus vivendi ile yakınlığının da kanıtı gibidir, ne var ki, yakınlık ile aynılık farklı durumlardır. Bu meseleye yaklaşırken hem yakınlıkları kabul eden hem de farklılıkları yansıtan bir tasnif ve adlandırma yapmak daha doğru bir yöntemdir. Aksi takdirde, modus vivendiyi siyasî liberalizm ile özdeş tanımlamak da, sırf bir teknik terim şeklinde tanımlamak da bizi işe yaramaz bir kavramlaştırma ile karşı karşıya bırakacaktır. Hâlihazırda siyasî liberalizm gibi bir genel kavram ve tanımlamanın zaten mevcut olduğu yerde, modus vivendiyi bir alt ekolü temsil etmek için kullanmak daha uygun görünmektedir.

Jeremy Waldron kapsamlı ve siyasî liberalizm ayrımını konu edindiği makalesinde siyasî liberalizm içinde iki farklı haklılaştırıcı strateji izleyen iki ayrı ekolden bahsetmektedir. Bunlardan biri “*birbirinden farklı felsefî öncüllerden hareketle*” ulaşılan “*bir liberal ilkeler platformu*” olarak düşünülen ve genellikle Rawls’ın örtüşen konsensüs (*overlapping consensus*) anlayışı ile temsil

⁴ Patrick Neal, Rawls ve Larmore tarafından modus vivendinin istikrarsızlığı üzerine yaptıkları eleştirileri değerlendirirken istikrarsızlık olasılığını abarttıklarını düşünüyor. Buna göre, modus vivendide katılımcılar arasındaki kabaca bir güç dengesi devlet otoritesinin tanınması için gerekli motivasyonu sağlar. Ancak, devletin bu şekilde kurulmasından sonra, devletin varlığı otoriteye uymak yani (siyasî) adaleti ihlâl etmemek için başka motivasyon kaynakları üretir. Neal’a göre bunlardan biri itaatsizliğin karşısında cezalandırılma tehdididir. Bir diğeri ise “*sosyal ve sivil bir düzen tarafından*” sağlanan rahat yaşamının sağladığı aktüel deneyimdir. Neal Hobbescu anlayışta yazarların abarttığı ölçüde olmasa da istikrarsızlık olasılığı olduğunu, ancak itaatin tek kaynağının güç dengesi olmadığı için bu olasılığın abartılmış olduğunu belirtiyor.(Neal, 1996: 632-633)

edilir. Diğeri ise “çoğulcu bir toplumda herkesin kabul edebileceği ... en düşük ortak payda” üzerinde buluşulan ve Hobbes’un temsil ettiği diğeri yaklaşımdır.(Waldron, 2004: 91)

Başka bir tasnif, haklılaştırma kavramı üzerinden gidilerek yapılmaktadır. Buna göre siyâsi liberalizm çerçevesinde liberal norm ve kurumların haklılaştırılması girişimleri kamusal haklılaştırma olarak tanımlanabilir. Kamusal haklılaştırma yöntemi farklı “özel akıllara” sahip bireylerin veya grupların birarada yaşayacakları bir “kamusal akıl” üzerindeki anlaşmaları fikrini içerir.(Rossi, 2010) Enzo Rossi kamusal haklılaştırmayı “temel sosyal yapı hakkında müzakere yürütüldüğü zaman vatandaşların kendi özel bakış açılarından hareket ederek bir kamu bakış açısını benimsemek için gerekçelere sahip olduklarının” gösterilmesine odaklanan bir yaklaşım olarak kabul ediyor. Rossi kamusal haklılaştırma yöntemini de kendi içinde ‘idealistik’ kamusal haklılaştırma ve ‘realistik’ kamusal haklılaştırma şeklinde ikiye ayırmaktadır. İdealistik anlayış tarafları kamusal aklın benimseyeceği gerekçelerin ahlâkî ve epistemolojik gerekçeler olarak kabul ederken, realistik anlayış bu gerekçelerin baskın olarak pragmatik ve sağduyusal gerekçeler olduğu konusunda ısrarcıdır. Buna göre idealistik kamusal haklılaştırmayı esasen Kantçı olan ve günümüzde Rawls tarafından temsil edilen yaklaşımı işaret etmek için kullanmaktadır. Rossi, Hobbescu olan ve günümüzde Gauthier tarafından temsil edilen modus vivendi yaklaşımının realistik kamusal haklılaştırma içinde değerlendirilebileceğini düşünmektedir. Bu bağlamda modus vivendi siyâsi çerçeveyi kuracak bir anlaşmaya tarafların ahlâkî ve epistemik olmayan, lakin pragmatik ve sağduyusal olan gerekçelerle katılmalarını ifade eder.(Rossi, 2010: 27-28)

Açıkçası Rossi’nin yaptığı gibi modus vivendiyi konsensüs anlayışına odaklanan ve kavramın dar anlamıyla bir kamusal akıl yaklaşımı içine yerleştirmek biraz zorlama bir tasnif gibi durmaktadır. Buna karşın siyâsi liberalizm yelpazesi içinde yer alan bu iki ekolü *modus vivendi* ve *kamusal akıl*⁵ (*public reason*) liberalizmleri veya yaklaşımları olarak adlandırmak daha makul olabilir.⁶ Bu adlandırmayı benimsersek, *kamusal akıl* yaklaşımı J. Rawls başta olmak üzere C. Larmore, G. Gaus ve hatta belki J. Habermas gibi teorisyenleri içine alacak şekilde tanımlanabilir. Buna karşın *modus vivendi* yaklaşımı D. Gauthier, C. Kukathas ve J. Gray gibi teorisyenleri içine alacak şekilde tanımlanabilir.

Modus Vivendi Liberalizmi

Modus vivendi tartışması yürütüldüğünde neredeyse herkes bu anlayışın kurucusu olarak Thomas Hobbes’un üzerinde uzlaşır. Hobbes’u liberal geleneğe dâhil etme konusunda tereddüt edenler bulunmakla birlikte, Gray ve Oakeshott gibi felsefecilere göre durum görüldüğünden çok farklıdır. Gray, “eğer liberalizmin ana projelerinden biri ortak inançlara dayanmayan bir barış içinde yaşama biçimiye, Hobbes au fond (esasinda) liberal bir düşündürdür” demektedir.(Gray, 2003: 31) Oakeshoot da benzer şekilde “Hobbes bizzat liberal olmadan, liberalizmin açık

⁵ Gerald Gaus kamusal akıl (*public reason*) kavramlaştırması Rawls’a ait olduğu yönünde yaygın bir kabulün bulunduğunu ancak bunun hatalı olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre kamusal akıl fikri Hobbes, Locke, Rousseau ve Kant gibi filozoflarda bulunan ve sosyal sözleşme fikri ile birlikte düşünülen bir anlayıştır. Gaus’a göre bütün bu filozofların siyaset felsefelerinin amacı olarak bir kamusal akıl veya ortak hüküm üzerinde bir uzlaşma olarak görmektedirler. Buna göre kamusal akıl “her birimizin ahlâk ve adalet konusunda kendi hususi yargı ve muhakemesine sahip olduğumuz bir durum ile tanımlanan çatışma ve ihtilafın üstesinden gelmemize imkân veren bir” uzlaşının konusudur.(Gaus, 2014: 1)

⁶ Söz konusu tasnifin kabul edilmesi durumunda, buradan hareketle tasnif daha da geliştirilebilir. Buna göre, kamusal akıl liberalizmi içinde *konsensüs* bulmaya veya inşa etmeye odaklanan ile *söylem* kurmaya odaklanan olmak üzere en az iki alt yaklaşımdan söz edilebilir. Bu iki alt dal “örtüşen konsensüs” ile Rawls ve “ideal iletişim durumu” ile Habermas tarafından temsil edilir. Modus vivendi liberalizmi ise katı ve esnek olmak üzere ikiye ayrılabilir. *Katı modus vivendi* kişilerin ve grupların zaman içindeki güç değişimlerine kapalı ve tek seferlik bir anlaşmaya odaklanırken, *esnek modus vivendi* farklı toplumsal kombinasyonlarda ve tarihsel bağlamlarda ortaya çıkabilecek bir anlaşmalar yelpazesine odaklanmaktadır. Katı modus vivendi Gauthier ve Kukathas ile esnek modus vivendi ise Gray ile temsil edilebilir.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/2 Winter 2014



savunucularından daha fazla liberalizm felsefesine sahipti” demektedir.(Oakeshott, 1975: 63, aktaran Gray, 2003: 31) Üzerinde daha düşük bir uzlaşma olsa da David Hume’un da bu ekolün kurucuları arasında olduğu iddia edilir. Hem Hobbes hem Hume çağdaş modus vivendi teorisyenlerinin sıklıkla birlikte atıf yaptığı filozoflardır. Çağdaş modus vivendi fikri ve tartışmalarının izinin daha doğru olarak Hobbes ve Hume ikilisi üzerinden sürülmesi gerektiği belirtilmelidir.

Çağdaş siyaset teorisinin tarafsız devleti her türlü iyi hayat anlayışına tarafsız kalarak temellendirme çabasına karşılık vermek bakımından oldukça vaatkar olarak görünmesine rağmen, bu yaklaşımın liberal entelektüel camia içinde popülaritesinin pek yüksek olduğu söylenemez. Modus vivendi yaklaşımı liberalizmin istenmeyen çocuğu gibidir.(McCabe, 2010: 134) Bu kötü imajın ortaya çıkmasında modus vivendi eleştirmenlerinin adeta kendi teorilerinin ne olmadığını anlatmak için kullanışlı bir modus vivendi yaratmış olmalarının da katkısı büyük olmuştur denilebilir.(Neal, 1993: 629) Liberalizm içindeki diğer rakip yaklaşımlar modus vivendi liberalizmine cephe almakta kolayca birleşirler.(Neal, 1993: 629) Buna karşı son dönemlerde modus vivendi liberalizmi David Gauthier, Chandran Kukathas ve John Gray gibi önemli teorisyenler tarafından sahiplenilmekte ve yeni teoriler geliştirilmektedir. Bu teoriler birbirinden çeşitli bakımlardan ayırt edilebilir ve ayrılabilir olmakla birlikte genel olarak bir modus vivendi perspektifinin ortak özelliklerini taşıdıkları kabul edilebilir.

Modus vivendi anlayışının en karakteristik özelliğini anlatan ifadelerden biri *anti-ütopyacılık*⁷ tanımlaması olsa gerekir. Modus vivendi anlayışı anti-ütopyacı bir yaklaşım olarak rahatlıkla tarif edilebilir. Zira diğer anti-ütopyacı anlayışlar gibi modus vivendi liberalizmi de siyasî sistemin insan iyisinin doğasına veya herhangi bir rasyonel failin kabul edeceği ahlâkî değerlere başvurarak düzenlenmesi gerektiği fikrini reddeder.(Shklar, 1989; McCabe, 2010: 126)

Bu anti-ütopyacılık özelliğini bazıları Hobbescu modus vivendi anlayışının nihaî iyiye (*a summum bonum*) değil, nihaî kötüye (*a summum malum*) odaklanmış bir yaklaşım olması gerçeğinden hareketle izah ederler.(Shklar, 1989: 29) Bu perspektifi benimseyen Judith Shklar kendisinin de benimsemiş olduğu modus vivendi yaklaşımına “korku liberalizmi” adını vererek Hobbes’taki “herkesin herkesle savaşı” durumuna sadık bir zeminden hareket eder. Shklar modus vivendi anlayışının diğer liberalizmlerle arasındaki esasî farkları *umut* ve *hafıza* kavramları üzerinden açıklamaktadır.(Shklar, 1989: 26-27) Bu kavramlar üzerinden yapılan analizler modus vivendinin anti-ütopyacılık özelliğini gözler önüne sermekte bakımından anlamlıdır.

Shklar’a göre korku liberalizmi, hafızaya diğer liberalizm türleri umuda dayanırlar ve bu bakımdan korku liberalizmi diğer liberalizm türlerinden keskin biçimde ayrılır. Ana liberalizm ekollerinden olan “*doğal haklar liberalizmi*” doğa veya Tanrı tarafından önceden belirlenmiş ideal bir normatif düzenin yerine getirilmesinin peşindedir. Bu normatif düzenin ilkeleri kamu gücü sayesinde vatandaşların hayatlarında realize edilmek zorundadır.(Shklar, 1989: 26) Bu tip liberalizm her biri kendisi ve diğerleri için bu toplumu ayakta tutmaya istekli ve siyaseten kararlı vatandaşların oluşturduğu adil bir toplumu hedefler. Shklar, Mill ve Kant çizgisini kastederek “*kişisel gelişim liberalizmi*” olarak adlandırdığı anlayışın da doğal haklar liberalizmi gibi umuda odaklandığını söyler. Bu ekolde insanların kendi potansiyellerini gerçekleştirebilmeleri için özgür olmaları ve kendi eylem akışlarını seçebilmeleri için fırsata sahip olmaları gerektiği savunulur. Kişilerin farklı fikirleri tartmak, tartışmak ve kabul veya reddetmek için, eğitimin de yardımıyla, uygun entelektüel donanımlara sahip olmaları arzu edilir. Açık ve özgür bir toplum ahlâk ve bilginin gelişmesine tek uygun yapı olduğu için meşru kabul edilir. Bu anlayışta insanların kendi potansiyellerini geliştirebileceği ve otonomilerini uygulayabilecekleri bir toplum umudu vardır.

⁷ Bu konuda farklı bir değerlendirme için bkz. McCabe, 2010: 125-132.

Shklar'a göre bu anlayışın içinde hükümet ve politikanın yerini en nihayetinde eğitim kurumlarının alabileceğine dair bir umudun gizlendiği bile ileri sürülebilir.(Shklar, 1989: 27)

Shklar'a göre korku liberalizmi ise bu ikisinden farklı olarak hafızanın partisidir çünkü tarihin her sayfası muazzam bir güce sahip devletlerin yaptığı veya devletlerin aktör olduğu savaşlar nedeniyle yaşanan zulümler ve baskılarla doludur. Hafıza bizlere diğer herhangi bir aktör karşısında kıyas kabul etmez gücüyle devletlerin tarih boyunca bireylere ve bireysel özgürlüğe verdiği zararı hatırlatıyor. Hafıza kişiyi özgürlüğün nimetlerini kutlamaktan ziyade özgürlüğü tehdit eden tiranlık ve savaşın üzerinde düşünmeye yönlendiriyor. Shklar'a göre işte korku liberalizmi devletin bu tür eylemlerine bir cevap olarak ortada duruyor ve bu yüzden bu liberalizm devlet zararının denetlenmesi üzerine odaklanıyor.(Shklar, 1989: 27-28) Devlet zararının denetim altına alınabilmesi devlet gücünün sınırlandırılmasını gerektiriyor.(Shklar, 1989: 28) Bu yüzden korku liberalizmi devlet zoruyla kamusal bir amaç düşü kurmaz. Onun önlemeyi istediği korku "keyfi, beklenmedik, zorunlu olmayan ve yetkisiz güç kullanımıyla" ve polis, asker ve para-militer güçler gibi kamu görevlileri tarafından "alışıldık ve yaygın zulüm ve işkence sergilenmesi" vasıtasıyla yaratılan korkudur.(Shklar, 1989: 29)

Modus vivendinin anti-ütopyacılık özelliğini anlatması bakımından Kant'ın "şeytanlar cumhuriyeti" modeli de hatırlanmaya değer. Hobbescu modus vivendi anlayışı Kantçı düşünce bağlamında tasnif edilen ahlâk ve siyaset arasındaki ilişkilerin üç modelinden sonuncusuna benzetilebilir (Benhabib, 1989: 143-145.) Bu model 'şeytanlar cumhuriyeti' fikri olarak tanımlanır. Kant'ın tanımına göre devletin nasıl düzenleneceği problemini "şeytanlardan oluşan bir ulus" bile çözebilir. Şeytanlar cumhuriyeti ifadesinde karşılığını bulan anlayış insanlar hakkında en kötü varsayımın dikkate alınarak, ortak kuralların kamu düzeni, sürekliliği ve istikrarını garanti edecek biçimde düzenlenmesi anlamına gelir. Rasyonel varlıklardan oluşan ve birbirlerine muhalif tutum ve fikirlere sahip bir grup insanın bir arada yaşayabilmeleri onları hayatta tutacak evrensel yasaları gerekli kılar. Buna göre anayasa öyle bir düzenlenmelidir ki, bir diğerine muhalif tutumlara sahip, dolayısıyla birbirlerini engelleyebilecek olan vatandaşlar, sanki bunlar 'şeytani' tutumlara sahip değilmiş gibi aynı ortak kamusal davranış içinde tutmalıdır.(Benhabib, 1989: 144)

Bir modus vivendi "herhangi bir iyi hayat biçimini imkânsız kılabilecek veya zorlaştırabilecek türdeki kötülüklerin varlığını kabul etmek" zorundadır.(Horton, 2007: 44) Ancak Gray'e göre bu kötülükler nihaî olarak bir inançlar uzlaşmasına veya asgari bir etiğe dayanmaz. Bunun yerine ahlâkî inançları her ne olursa olsun bu kötülüklerin ortaya çıkardığı deneyimlerin insanlarda aynı olduğu gerçeği üzerine dayanmalıdır. Gray'e göre bu tür 'evrensel' kötülüklerin getirdiği aynı deneyim insan doğasındaki bir sabitin, çok fazla değişmeyen bir gereksinimler dizisinin bulunması sayesinde.(Gray, 2003: 64-65)

Modus vivendinin bu şekilde açıklanması ilk bakışta sevimsiz veya can sıkıcı görünebilir. Bu sevimsizliğin ardında modus vivendinin kibirli değil, mütevazı bir yaklaşım olduğu gerçeği yatmaktadır. Modus vivendi liberalizminin gayesi ideal bir rejim kurmak değildir. Nihaî ahlâkî değerler veya yüksek iyiler üzerinde bir ortaklık kurmak değildir. Metafizik bir adaleti yeryüzünde hâkim kılmak değildir. Modus vivendi yaklaşımı gayenin insanları temel kötülüklerden koruyacak ve kendi ideallerini, iyi anlayışlarını takip edebilecekleri minimum koşulları tesis etmek olması gerektiğini ileri sürer. Modus vivendi yaklaşımı insanlara birtakım iyileri temin etmeyi değil, bir takım kötülerden korunmayı temin etmeyi vadetmektedir. Modus vivendi fikri, öncelikli olarak, birbirlerinden farklı çatışan ve yarışan çıkar ve değerlere sahip tarafların bir arada yaşayabilmeleri, işbirliği yapabilmeleri ve kendi iyilerini takip edebilmelerinin temel koşulu olarak barış ve güvenliği koruyan bir siyasî düzenleme üzerine yoğunlaşmaktadır. Modus vivendi insanların birarada yaşayabilmesine izin veren en temel ve en düşük ortak paydaya dayanan bir siyasî sistem peşindedir.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/2 Winter 2014



Bu noktada *modus vivendi* liberalizmini en iyi anlatan ifadelerden ikincisi olan *kabuledilebilirlik* (*acceptability*) kavramından bahsetmeye geçebiliriz. (Horton, 2007: 52-53; McCabe, 2010: 147) *Modus vivendi* liberalizmi nihayetinde meşru bir siyasî birliğin nasıl olması gerektiğine dair bir siyaset teorisidir ve diğer pek çok liberal yaklaşım gibi rızayı meşruiyetin unsurlarından biri olarak kabul eder. Bir *modus vivendi* liberalizmi siyasî birliği kuracak sözleşmedeki ilke ve kurallara göre yönetilecek ve o kurallara itaat etmesi beklenen katılımcıların o sözleşmeye rıza göstermelerini şart koşar. Elbette bu rıza kurgusal ve varsayımsal bir rızadır. *Modus vivendi* liberalizmindeki kabuledilebilirlik kavramı genel olarak sözleşmecilikteki rıza kavramını içermekle birlikte ondan öte ve farklı bir anlam da taşımaktadır. Rıza kavramı üzerindeki ikinci anlam katına işaret eden kabuledilebilirlik sözleşme kuramlarındaki rızanın *modus vivendi* liberalizmine has kısmı olarak tanımlanabilir. Bir *modus vivendi* sözleşmesi yapacak tarafların bu sözleşmeyi kendi çıkarları bakımından kabuledilebilir bulmaları lazımdır. *Modus vivendi* teorileri arasındaki farklılıkların önemli bir kısmı neyin kabul edilebilir olduğu konusundaki farklı değerlendirmelerden kaynaklanmaktadır. Sözleşmenin tarafları bakımından kabuledilebilir bir anlaşmanın ne olduğu meselesinin tarafların kendi çıkarları/gayeleri ile anlaşmanın yapıldığı koşullar arasında kurulan veya yapılan bir hesaplama veya değerlendirme sonucuna göre şekillendiği söylenebilir.

Hobbes, kendisi bireysel özgürlüklere daha geniş bir alan açan bir devleti tercih etmekle birlikte, bir iç savaş veya anarşi ile kıyaslandığında, barışı, dolayısıyla niteliği ne olursa olsun her halükarda, devleti tercih edilir bulmaktaydı. Yine de, Hobbes bireylerin kendi çıkarları gerektirdiğinde böyle bir devlete itaat etmekten vazgeçebileceklerine işaret etmişti. Bunun yanında, çağdaş *modus vivendi* teorisyenleri sadece barışı tesis etmekle değil, ahlâkî ve kültürel çeşitlilik özelliği taşıyan toplumlarda tarafların bu farklılıkları ile barış içinde yaşamaları üzerine odaklandılar. Buna göre sırf savaşın yokluğu *modus vivendi* için yeterli olmayabilir. Ayrıca barışın tarafların çıkarlarını artırmaya veya kendi iyilerini takip etmeye elverişli olması durumunda sürdürülmeye değer olması da gerekebilir. (Gray, 2003: 125) *Modus vivendi* liberalizminin taraflara barış içinde yaşayabilecekleri bir siyasî sistem önerdiğini söylemek, bu barışın niteliğinin göz ardı edilebileceğini söylemek anlamına gelmez. Bu durum, tarafların anlaşmaya sadece razı olmaları değil, söz konusu anlaşmayı kabuledilebilir bularak razı olmaları gerektiği şeklinde ifade edilebilir. *Modus vivendi* fikri anlaşmanın kabuledilebilir olmasını, yani tarafların bu sözleşmeyi yapmaya ve sürdürmeye değer bulmalarını da gerektirir.

Modus vivendi liberalizminde sözleşmenin kabuledilebilir olması bakımından bir çeşitlilikten bahsedilebilir. Hobbes *summum bonum* reddederken, *summum malum*'u⁸ referans almış ve tabiri caizse kabuledilebilirlik ölçütünün en alt sınırını nihaî kötüyü ortadan kaldırmak olarak belirlemişti. Bunun sonucu olarak Hobbes'un felsefesi liberal olsa da devleti 'liberal' değildi. Çağdaş *modus vivendi* yaklaşımı, değer çatışmalarının nihaî olarak giderildiği veya farklı iyi hayat anlayışlarının bir ortak ahlâk/adalet ile bağdaştırıldığı bir ideal rejim arayışından vazgeçmek konusunda Hobbes ile hem fikirdir. Lakin bu liberaller her durumda bir *modus vivendi* rejimini kabuledilebilir yapmanın 'ölümü' görüp 'sıtmaya' razı olmak şeklinde anlaşılmasına itiraz edeceklerdir.

Başka bir ifadeyle bir *modus vivendi* rejimi 'ikinci en kötü' yerine "*ikinci en iyi*" şeklinde de tanımlanabilir. (McCabe 2010: 133-135) Zira bireylerin tercihine bırakılsa arzu ettikleri siyasî toplum formu bambaşka olurdu. Ancak herkesin ideal siyasî toplumu aynı anda aynı toplumda gerçekleşemeyecektir. Her bir kişi için ikinci en iyi siyasî toplum formu ne olmalı sorusuna

⁸ John Kekes, Hobbes'un nihaî iyyinin varlığını reddederken nihaî kötünün varlığını kabul etmesine yönelik bir eleştiri getirmektedir. Kekes tek bir nihaî iyi gibi tek bir nihaî kötünün de bulunmadığını belirtir ve en kötü olanın farklı koşullarda farklı şeyler olabileceğini belirtir. Bkz. Kekes, 1996: 843

verilebilecek cevaplardan biri modus vivendi liberalizminden gelebilir. David Gauthier gibi modus vivendi anlayışının farklılıklara sahip bireyler için birinci en iyi olan kendi ideal hayat anlayışlarından veya kendi çıkarlarından yana ‘taraf’ olan bir devletten sonra tercih edilecek bir tür ikinci en iyi olduğu konusunda ikna edici teoriler geliştirmeye girişenler bulunmaktadır.(Gauthier, 1986) Diğer taraftan, Chandran Kukathas’ın gibi modus vivendiyi içinde herkesin kendi birinci en iyisini gerçekleştirebileceği adalardan oluşan bir liberal takımada olarak tanımlayan teoriler de mevcuttur.(Kukathas 2003)

Buna karşın bazıları bir modus vivendi rejiminin belki de ‘ikinci en kötü’ ile ‘ikinci en iyi’ arasında oluşabilecek çeşitli ‘modus vivendi’ anlaşmaları üzerine kurulabilecek geniş bir olasılıklar yelpazesi biçiminde anlaşılabilirliği konusunda ısrar edecektir. Modus vivendiyi dar ve teknik bir kavram olarak tanımlamayı tercih edenler açısından şüphesiz bu son değerlendirme öne çıkacaktır. Modus vivendiyi bu şekilde tanımlamayı tercih edenler, sözleşmenin nasıl bir içeriğe sahip olacağının anlaşmanın yapıldığı koşullar ve tarafların güçlerine bağlı olarak değişkenlik göstereceğini ve dolayısıyla yaklaşımın kronik bir istikrarsızlık ile malul olduğunu ileri sürmeye devam edeceklerdir.(Neal, 1993: 632; Rawls, 1996: 148-149; Larmore, 1999: 346)

Sonuç

Liberalizmin önerdiği devlet belli bir ‘liberal’ ahlâk temelinde yükselen ve o ahlâkı siyasî-hukukî sistemin ahlâkı haline dönüştüren *siyasî bir toplum* mu olmalıdır? Yoksa liberalizmin önerdiği devlet ahlâk-bağımsız normlardan oluşan ve bireylerin barış içinde birarada yaşamaları için siyasî-hukukî bir çerçeve sunan bir *siyasî birlik* mi olmalı?

Kapsamlı liberal gelenek bizlere ilkini önermekte ve çeşitli kapsamlı teoriler yoluyla farklı siyasî toplum modelleri sunmaktadır. Bu liberalizm anlayışı çağdaş liberal akademik-entelektüel camiada uzunca bir dönem baskın ve etkin olmasına karşın, son dönemlerde ‘tarafsızlık kriteri’ni karşılayamadığı gerekçesiyle haklı eleştirilerin hedefi haline geldi. Bu yaklaşımda liberal devletin meşruiyeti belli bir ahlâkın ve iyi hayat anlayışının objektif ve evrensel ‘doğruluğu’ iddiası üzerine inşa edilmektedir. Ancak bu iddia başka ahlâk ve iyi hayat anlayışlarına bağlı kalma konusunda ısrar edenler bakımından anlamlı olmadığından, bu tür bir liberal devletin aslında taraflı, dolayısıyla gayri meşru olduğu savı ciddiye alınmaya değer bir savdır. Son dönemlerde liberal tarafsızlık üzerine yürütülen tartışmalardaki artış eğilimi, pek çok liberal tarafından bu eleştirinin ciddiye alındığının işareti sayılabilir.

Bu durumda ahlâk-bağımsız bir temel üzerinden siyasî sistemin haklılaştırılmasını öneren ikinci alternatif öne çıkmaktadır. Bu makale kapsamında ele alınmış olan modus vivendi liberalizmi siyasî sistemin temeli olarak, ‘liberal’ veya değil, herhangi bir mutlak ahlâk anlayışı yerine, stratejik/araşsal bir akıl ile belirlenebilen bir ‘sözleşme ahlâkı’ni kabul etmeyi önermektedir. İdealar evreninden örnek alınacak, ancak yeryüzünde pratiğe aktarıldığında da kaçınılmaz bir bozulmaya maruz kalacak platonik türde bir devlet yerine, yeryüzü koşulları ve insanlık durumunu referans alarak, taraflarca kabuledilebilir bulunan/rıza gösterilen mümkün bir devlet aramayı önermektedir. Lakin akla hemen, bir modus vivendi üzerinde oluşan bir siyasî ‘birliği’ hâlâ liberal olarak niteleyip niteleyemeyeceğimiz sorusu gelmektedir. Bu sorunun tamamen temelsiz ve yersiz olduğu kolayca ileri sürülemez. Bu geleneğin kurucuları sayılan Hobbes ve Hume’u liberal olarak tanıma konusunda mevcut bir açık direnç eşliğinde düşünüldüğünde bu soru dikkate alınmaya değecek bir soru olsa gerekir.

William Galston açıkça bu türdeki teorilerin doğru anlamda liberalizme dâhil kabul edilmeyeceğini belirtir. Galston’a göre liberal bir kamusal kültüre dayanan, liberal kamu politikasına rehberlik eden ve liberal adaleti biçimlendiren liberal amaçlara sahip bir devlet doğru tanımlamayla liberal bir devlettir. Galston’a göre liberal devlet doğru şekilde “*Michael*

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/2 Winter 2014



Oakeshott'un içeriksiz kurallarla inşa edilen amaçsız sivil birliği” olarak anlaşılmaz, böyle bir devlet zaten mümkün değildir. Her devlet gibi liberal devlet de bir takım kamusal amaçlara sahiptir lakin onu liberal kılan şey amaçlarının liberal olan içeriğidir.(Galston, 1991: 3)

John Gray modus vivendi yaklaşımına yönelik söz konusu soru üzerinden gelen eleştirileri kısmen kabul etmekte ve kapsamlı veya hak temelli liberalizmi bırakmanın liberalizmin kendisinden vazgeçmek gibi görülebileceğini ifade etmektedir. Gray’e göre modus vivendi evrensel bir rejim projesinden vazgeçştir. Buna göre “*eğer liberalizmin özü*” liberal değerlere dayanan “*evrensel bir rejim ise*” modus vivendi olsa olsa “*post-liberal bir felsefe*” olarak tanımlanabilir.(Gray, 2003: 126) Ancak, Gray aynı zamanda liberalizmin sadece bu şekilde tanımlanmasına karşı çıkmakta ve liberal geleneğin kökenine kadar uzanan bir ikinci liberalizm olarak modus vivendi ekolünün varlığını tanımamız, yani liberalizmin bu ikinci yüzünü de görmemiz gerektiği konusunda bizleri ikna etmeye girişmektedir.(Gray, 2003:7-12)

Chandran Kukathas modus vivendi yaklaşımının liberal sayılamayacağı savına karşı çıkmaktadır. Kukathas Kant ve onun varislerinin izlediği Aydınlanmacı birinci liberalizmi tek geçerli liberalizm olarak almanın hatalı olması bir yana, ‘modus vivendi liberalizminin’ (Kukathas siyasî liberalizm terimini kullanmaktadır) liberalizmin daha doğru ve daha iyi bir türü olduğunu ileri sürmektedir.(Kukathas, 2003: 262) Kukathas’a göre her iki yaklaşım da insanların farklılıkları gerçeğini kabul etmektedir. İki liberalizm ayrıştığı nokta farklılıklar karşısında ne yapılacağı meselesidir. ‘Aydınlanmacı/kapsamlı liberalizm’ insanların farklılıkları ve anlaşmazlıklarını ele alırken “*adil şartlar*”a başvurulması gerektiğini ileri sürer. Buna göre liberal bir devlet kim olursa olsun her insan için geçerli evrensel değerlere başvuran bir adaleti tesis eden devlettir. Ancak, Kukathas’tan buna insanların sadece farklı dinlere inanmak konusunda ayrılmadıkları, adaletin ne olduğu konusunda da derin ayrılıklara sahip olabilecekleri itirazı gelir. Aslında insanlar farklı dinlere inandıkları için adaletin ne olduğu konusunda da anlaşmazlığa düşerler. Buna karşın ikinci liberal yaklaşım insanların farklılıkları ve anlaşmazlıklarını ele alırken “*adil şartlara*” değil “*siyasî şartlara*” başvurmayı önermektedir. Kukathas Hobbes’un açıkça siyasî bir çözüm öne sürmekle birlikte liberal değil otoriter olduğuna vurgu yaparak, modus vivendi için sırf siyasî şartların bulunmasının yeterli olmadığını ‘liberal siyasî şartlar’dan bahsedilmesi gerektiğini ileri sürer.(Kukathas, 2003: 261-265) O halde, bir modus vivendi sözleşmesinin stratejik ve sağduyusal motivasyonlarla/gereklemlerle yapılan siyasî şartlar içermesi yanında, bu şartların liberal siyasî şartlar olduğu da gösterildiğinde/iddia edildiğinde liberal bir teoriden veya bir modus vivendi liberalizminden bahsetmeye devam edilebilir.

Modus vivendi liberalizmi başka bakımlardan yapılabilecek ciddi eleştirilerin muhatabı olmasına ve barındırdığı bazı kusurlarına rağmen liberal tarafsızlık problemiyle ilgili olarak dikkate değer bir alternatif çözüm sunmaktadır. Liberal tarafsızlık ilkesi ile devletin toplumda çeşitlilik ve çoğulluk kaynağı olan farklılıklar lehinde veya aleyhinde pozisyon almaması gerektirdiği ileri sürülür. Bunu ileri sürmek demek siyasî sistemi kuran temel ilke ve normların herhangi bir iyi hayat veya ahlâk anlayışına dayanmaması gerektirdiğini de ileri sürmek anlamına gelmektedir. Bu sebepten liberal siyaset teorisi ya tarafsızlık iddiasından vazgeçmek ve hukuki eşitlik gibi kavramlarla yetinmek durumunda veya farklılıklar karşısında gerçek anlamda tarafsızlık sağlayan bir siyasî yaklaşım üzerine yoğunlaşmak durumunda kalmaktadır.

Kapsamlı veya Aydınlanmacı liberalizm geleneğinden gelen John Rawls tarafsızlık problemini ciddiye alarak kamusal akıl adı verilebilecek bir yöntemle bu problemi çözmeye odaklandı, ancak niyet ettiği hedef bakımından başarısı tartışmalıdır. Çünkü, Rawls adeta kapsamlı liberalizm alanından tam anlamıyla çekilmeden ve daha önceden orada kalarak geliştirdiği *Bir Adalet Teorisi*’ni tarafsız bir zeminden hareketle yeniden haklılaştırmaya girişti. Kukathas’ın itiraz

edeceği üzere adaleti aramaktan vazgeçmediği gibi, tarafsızlığı temellendirmesi bakımından siyasî olarak tanımladığı adaletin aynı zamanda ahlâkî de olduğunu ileri sürmeye devam etti.

Buna karşın, modus vivendi liberalizmi işe özel olarak tarafsızlık problemini çözmeye girişmekle başlamamakla birlikte çözüm getirmek konusunda çok daha fazla ümit vaat etmektedir. Galiba bunun sırrı baştan beri modus vivendi liberalizminin beşeriyetin farklılığı olgusunu sadece teşhisle yetinmeyip, bu farkları kabul de etmesinde yatmaktadır. Modus vivendi liberalizmi bireylerin farklılıklarının taşıdığı başka anlamlar yanında değer/çıkar/amaç çatışması anlamına da geldiğini, bu çatışmanın da nihaî olarak hiçbir zaman giderilemeyeceğini teslim ederek işe başlamaktadır. O yüzden, modus vivendi liberalizmi kamusal akıl liberalizminden ayrılmakta ve bütün farklılıklarıyla birlikte doğru/adil/haklı bulacakları ortak bir “görüş” üzerinde tüm tarafların uzlaşacağını (consensus) varsaymak yerine, bütün farklılıklarına rağmen tarafların birarada yaşamayı kabul edecekleri bir “anlaşma” üzerinde bağdaşacağını (reconcile) varsaymaktadır. Modus vivendi liberalizmi devleti siyasî bir toplum olarak değil, siyasî bir birlik olarak tanımlamakta ve ona bütün vatandaşların ortaklaşa paylaşacakları kamusal değerleri/iyileri tanımlama ve gerçekleştirme yetkisi ve sorumluluğu vermemektedir.

KAYNAKÇA

- BARRY, Brian. (1990) “How Not to Defend Liberal Institutions”, *British Journal of Political Science*, Vol. 20, No. 1, ss. 1-14
- BELL, Daniel A. (2005) “A Communitarian Critique of Liberalism”, *Analyse&Kritik*, No. 27, ss. 215-238
- BENHABIB, Seyla. (1989) “Liberal Dialogue Versus a Critical Theory of Discursive Legitimation”, *Liberalism and Moral Life*, ed. Nancy L. Rosenblum, Cambridge: Harvard University Press ss. 143-156
- BEN-SHEMESH, Yaacov. (2005) “Neutrality without Autonomy”, *Law and Philosophy*, Vol. 24, No. 5, ss. 435-466
- CANEY, Simon. (1992) “Thomas Nagel's Defence of Liberal Neutrality”, *Analysis*, Vol. 52, No. 1, ss. 41-45
- DWORKIN, Ronald. (1985) “Liberalism”, *A Matter of Principle*, London: Harvard University Press
- HORTON, John. (2007) “John Gray and The Political Theory of Modus Vivendi”, *The Political Theory of John Gray*, eds. J. Horton&G. Newey, New York: Routledge, ss. 43-57
- GALSTON, William A. (1991) *Liberal Purposes*, Cambridge: Cambridge University Press
- GALSTON, William A. (1982) “Defending Liberalism”, *The American Political Science Review*, Vol. 76, No. 3, ss. 621-629
- GAUS, Gerald F. (2003) *Contemporary Theories of Liberalism*, London: SAGE Publications
- GAUS, Gerald F. (2014) “Public Reason Liberalism”, *devam eden çalışmalar*, <http://www.gaus.biz/>
- GAUTHIER, David. (1986) *Morals by Agreement*, Oxford: Oxford University Press
- GRAY, John. (2003) *Liberalizmin İki Yüzü*, çev. Koray Değirmenci, Ankara: Dost Kitabevi

- GUTMANN, Amy. (1985) "Communitarian Critics of Liberalism," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, No. 3, ss. 308-322
- KEKES, John. (1996) "Cruelty and Liberalism", *Ethics*, No. 106, ss. 834-844
- KUKATHAS, Chandran. (2003) *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*, Oxford: Oxford University Press
- LARMORE, Charles. (1999) "Political Liberalism", *Political Theory*, Vol. 18, No. 3, ss. 339-360.
- McCABE, David. (2010) *Modus Vivendi Liberalism: Theory and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- NAGEL, Thomas. (1990) "Moral Conflict and Political Legitimacy", *Authority*, ed. Joseph Raz, Oxford: Blackwell
- NEAL, Patrick. (1993) "Vulgar Liberalism", *Political Theory*, Vol. 21, No. 4, ss. 623-642
- NEAL, Patrick. (1987) "A Liberal Theory of the Good?", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 17, No. 3, ss. 567-581.
- NEAL, Patrick. (1985) "Liberalism and Neutrality", *Polity*, Vol. 17, No. 4, ss. 664-684
- OAKESHOTT, Michael. (1975) *On Civil Association*, Oxford: Blackwell
- RAZ, Joseph. (1986) *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press
- RAWLS, John. (2001) *The Law of Peoples*, Harvard University Press
- RAWLS, John. (1996) *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press
- RAWLS, John. (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press
- ROSSI, Enzo. (2010) "Modus Vivendi, Consensus, and (Realist) Liberal Legitimacy", *Public Reason*, Vol. 2, No. 2, ss. 21-39
- RUDISILL, Jhon. (2010) "Modus Vivendi, Overlapping Consensus and Stability", *Discusiones Filosóficas*, Año 11 N° 17, julio – diciembre, ss. 87-96
- SHKLAR, Judith N. (1989) "The Liberalism of Fear", *Liberalism and The Moral Life*, Ed. Nancy L. Rosenblum, Cambridge: Harvard University Press, ss. 21-38
- WALDRON, Jeremy. (2004) "Liberalism, Political and Comprehensive" *The Handbook of Political Theory*, ed. Gerald F. Gaus&Chandran Kukathas, Sage Publications, ss. 89-99

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 9/2 Winter 2014

